Die

Aufgabe der Beredsamkeit

nach Plato.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung

der philosophischen Doktorwürde

an der

kgl. bayr. Friedrich-Alexander-Universität Erlangen

von

Theodor Rühl,

ord. Lehrer am Lyceum zu Kolmar i. Els.

Erlangen.

Druck von Aug. Vollrath's k. b. Hofbuchdruckerei.

1891.

Inhalt.

Seite.

I. Einleitung 5

II. Plato und die sophistische Rhetorik . . . 6

III. Methode und Ziel der echten Beredsamkeit . 18

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41535708_0191

I.

Einleitung.

Keine ungewöhnliche, sondern eine natürliche und notwendige Erscheinung ist es, dass Gemeinwesen, in denen politische Regsamkeit in weiten Kreisen hervortritt, die glänzendsten Redner erwecken. Denn in einem hochentwickelten Staate, dessen Bürger gleiche Rechte, nicht selten aber auseinander gehende oder auch widersprechende Interessen haben, ist die Beredsamkeit berufen, eine wichtige Rolle zu spielen. Beweise dafür liefert die Geschichte fast aller Kulturvölker. So ist es im alten Rom gewesen und so haben wir es in diesem Jahrhundert im eigenen Vaterland erlebt; und was von den rednerischen Leistungen der Griechen, besonders aber der Athener, des redegewandtesten unter den Völkern des Altertums, uns aufbehalten geblieben, lässt sich, recht betrachtet, alles von diesem Gesichtspunkt aus verstehen. Denn die grossartige Entwicklung der Rhetorik zu Athen war bedingt und begründet durch die bürgerliche Selbständigkeit der Individuen, die bei keinem Volk auch nur annähernd so gross gewesen ist wie bei den Athenern: ein jeder ward geboren, um ein Staatsmann zu werden, als solcher nach seinem individuellen Können dem Gemeinwesen zu dienen und insofern auch die Personen oder Verhältnisse, die ihm schädlich dünkten, mit

der Kraft der Rede zu bekämpfen. Dass bei dieser anerkannten Bestimmung jedes freien Atheners eine möglichst glänzende Beredsamkeit, vor allem in der Volksversammlung, das Ziel wurde, dem die jungen Athener insgemein nach Kräften zustrebten, liegt in der Natur der Sache. Und dass sich sehr bald Schulen entwickelten, in denen die kunstgerechte politische Beredsamkeit gelehrt wurde, ist gleichfalls eine Konsequenz jener ausgesprochenen Lebensrichtung des Atheners.

II.

Plato und die sophistische Rhetorik.

Als sich mit dem Auftreten der Sophisten das ganz neue Prinzip in der Philosophie geltend machte, dass der individuelle Mensch das Mass aller Dinge sei,[1]) beeilte man sich, diesen theoretischen Satz auch im praktischen Leben möglichst zur Geltung zu bringen. Die Rhetorik aber nahm hier eine zu bedeutsame Stellung ein, als dass eine Philosophie, die einen dauernden und tiefgreifenden Einfluss gewinnen wollte, nicht sie vor allem zu beeinflussen und nach ihren Prinzipien zu gestalten bemüht sein musste. So kam es, dass sich die Sophisten entschlossen und energisch dieser Kunst bemächtigten und die Aufgabe derselben ihrem überspannten subjektiven Prinzip gemäss konstruierten.[2]) Weil nach ihrer Ansicht jedesmal wahr ist, was dem

[1]) Theätet p. 152 A.

[2]) Gorgias p. 520 A.: *ταὐτὸν, ὦ μακάριε, ἐστὶ σοφιστὴς καὶ ῥήτωρ.*

Einzelnen als wahr erscheint,[1]) braucht der Redner nicht nach dem Wesen der Dinge zu forschen; seine subjektive Ansicht ist allein entscheidend. Damit war die Grenze überschritten, innerhalb deren der Subjektivismus seine Berechtigung hat; und auf diesem schlüpfrigen Boden stehend, kamen die sophistischen Rhetoren notwendig bald dahin, dass sie versuchten, die sittlichen Anschauungen ins Schwanken zu bringen.[2])

Hier kann nun ein Einwand nicht unberücksichtigt bleiben, der, hier und da schon öfter leise geltend gemacht, in allerjüngster Zeit von Gomperz[3]) mit grosser Lebhaftigkeit vertreten wird. Es wird behauptet, die Auffassung sei irrig, dass Protagoras in seinem bekannten Satz den individuellen Menschen als Mass aller Dinge bezeichnet hätte. Bei seinem Beweis aber erklärt Gomperz ganz davon absehen zu müssen, wie dieser Satz von Plato, dem „Dichter," aufgefasst, erörtert und kritisiert wird;[4]) einer vorurteilsfreien Erklärung dürfe nichts zu Grunde gelegt werden als das Fragment des Protagoras selbst. Danach lautet aber der Satz: *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ἐόντων, ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ἐόντων, ὡς οὐκ ἔστιν.*[5]) Hiervon ausgehend behauptet Gomperz: „Der homo mensura-Satz hat

---

[1]) Crat. p. 385 *E* .... *ὥσπερ Πρωταγόρας ἔλεγε, λέγων πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι ἄνθρωπον, ὡς ἄρα οἷα μὲν ἂν ἐμοὶ φαίνηται τὰ πράγματα εἶναι, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δ' ἂν σοί, τοιαῦτα δ' αὖ σοί.* Ferner Theätet p. 160 C und Soph. p. 233 C.: *δοξαστικὴν ἄρα τινὰ περὶ πάντων ἐπιστήμην ὁ σοφιστὴς ἡμῖν, ἀλλ' οὐκ ἀλήθειαν ἔχων ἀναπέφανται.*

[2]) Rep. II, p. 365 D und öfter.

[3]) Sitzungsberichte der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien. Bd. CXX. 1890 p. 26 ff.

[4]) Theätet p. 152 A und Crat. p. 385 E.

[5]) Mullach, Fragm. philosophorum graec. II. p. 130.

ursprünglich und wesentlich generelle, nicht individuelle Bedeutung und er gilt der Existenz, nicht der Beschaffenheit der Dinge; er wäre demnach zu übersetzen: „Aller Dinge Mass ist der Mensch, derer, die sind, dass sie sind, und derer, die nicht sind, dass sie nicht sind.“ Diese doppelte Aufstellung verteidigt er mit vieler Beredsamkeit, aber mit wenig Glück, wie es scheint. Seine Gründe nimmt er teils her von der sprachlichen Form, in der das Bruchstück uns vorliegt, teils sind sie allgemeiner Art. Er bemängelt zunächst die sonst unangefochtene Übersetzung von ὡς in der Bedeutung wie und übersetzt es mit dass. Was er aber zur Rechtfertigung dieser Neuerung vorbringt, ist ebenso dürftig wie unsicher. Er selbst giebt zu, dass die herkömmliche Übersetzung, womit der Satz auf die Beschaffenheit der Dinge bezogen wird, sachlich zulässig ist, „weil ja die individuellen Verschiedenheiten der sinnlichen Wahrnehmung in jenem Zeitalter bereits die Aufmerksamkeit der Philosophen auf sich zu lenken begonnen hatten.“ So bleibt ihm nur übrig, ὡς im Sinne von wie für sprachlich unstatthaft an dieser Stelle zu erklären. Dafür macht er geltend, dass der Sprachgebrauch des Protagoras die Übersetzung mit dass verlange und führt eine Wendung aus dem Götterbruchstück an (*περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὔτε ὡς εἰσίν οὔτε ὡς οὐκ εἰσίν*),[1]) die er als genau parallel zu dem hier umstrittenen Satze bezeichnet. Nun ist es aber gewiss schon sehr gewagt, mit dem Sprachgebrauch eines Schriftstellers zu argumentieren, dessen Schriften nur in wenigen Trümmern uns überkommen sind. Doch davon abgesehen kann man schwerlich in Rücksicht auf die sprachliche Form den von Gomperz behaupteten Parallelismus der beiden Sätze anerkennen. In dem Götterbruchstück nämlich ist ὡς ab-

[1]) Vgl. Mullach a. a. O.

hängig von *εἰδέναι* und danach allerdings ohne Bedenken mit dass zu übersetzen, in dem homo mensura-Satze aber steht es nach *μέτρον* (*ἐστίν*), welches mit *εἰδέναι* weder begrifflich noch grammatisch identifiziert werden darf. *Μέτρον* bedeutet im übertragenen Sinne Mass, Richtschnur, Norm, besonders das rechte Mass,[1]) und zwar sind diese Bedeutungen von Hesiod abwärts für jede Zeit verbürgt und belegt. *Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος* heisst also „aller Dinge rechtes Mass ist der Mensch;" er ist „das rechte Mass" kann aber gerade für den unbefangenen Erklärer, an den Gomperz appelliert, nichts anderes besagen, als dass er den Dingen nicht zu viel und nicht zu wenig giebt, dass er in seiner Wahrnehmung die ihnen zukommenden Merkmale richtig erfasst; Merkmale aber und Eigenschaften sind ja dasselbe. Wer die Richtigkeit dieser Entwicklung zugiebt, wird in *μέτρον* einen bezeichnenden Hinweis für die Übersetzung von *ὡς* erkennen: es ist kein Zweifel, dass es wie heisst und dass der Satz, den es einleitet, auf die Qualität der Dinge geht. Die Behauptung ferner, dass das negative Satzglied (*τῶν δὲ μὴ ἐόντων, ὡς οὐκ ἔστιν*), auf die Qualität der Dinge bezogen, keinen verständlichen Sinn ergebe, kann wohl den flüchtigen Leser bestechen, erweist sich aber bei näherer Betrachtung als hinfällig. Um dies schlagend zu beweisen, müsste man allerdings wissen, was wir nicht wissen, was nämlich Protagoras unter dem Nichtwirklichen verstanden hat. Mag er sich aber darunter gedacht haben, was er will, so viel ist sicher, dass dies Nichtseiende so gut wie das Seiende unter gewissen Merkmalen oder Eigenschaften erscheint und dass es demnach nicht ungereimt ist zu sagen, der Mensch könne ermessen, welche Qualitäten dem Nichtseienden nicht eigen sind. Verfehlt ist es schliesslich auch, dass Gomperz seine Ansicht mit einer

[1]) Vergl. Passow, Hdwb. der griech. Sprache.

in seinem Sinne gehaltenen Paraphrase des Protagoreischen Satzes zu stützen versucht, die sich bei Hermias findet.[1]) Richtig ist allerdings, dass dort von der Existenz der Dinge gesprochen wird; wenn aber Hermias als Interpret des Protagoras das Nichtwahrnehmbare unwirklich sein lässt und nicht das Unwirkliche nichtwahrnehmbar, so zeigt uns diese Verwirrung allein schon, wie wenig seiner Autorität zu vertrauen ist. Und mit Recht wird man sich wundern, dass Gomperz diesen späten Halbphilosophen, der den Protagoras augenscheinlich gar nicht verstanden hat, auf den Schild erhebt, während er den Plato, den Zeitgenossen des Protagoras, verwirft. Wir können seiner Auffassung darum in keinem Betracht uns anschliessen und bleiben bei der bewährten Ansicht Zellers.

Und so sind auch die Ausführungen, welche den generellen Sinn von ἄνθρωτος darthun sollen, nur wenig beweiskräftig, weniger noch als die eben kritisierten, obwohl es sich hier um den Hauptpunkt der ganzen Aufstellung handelt. Von der sprachlichen Form behauptet Gomperz zunächst, sie nötige den unbefangenen Erklärer zu der Annahme, dass von dem Menschen als solchem und nicht von dem Einzelnen in seiner „Besonderung" die Rede sei. Gleich darauf aber giebt er merkwürdiger Weise zu, dass die Beziehung auf den individuellen Menschen möglich ist. Er verzichtet damit auf dieses Argument und operiert, abgesehen von einer ganz unsicheren Bezugnahme auf Porphyrios, nur noch mit einem allgemeinen Grund. Wenn Protagoras, meint er, das Individuum als das Mass der Dinge erklärt hätte, so wäre er nur ein ungeschickter Vertreter des erkenntnistheoretischen Standpunktes der Cyrenaiker gewesen; das ganze Altertum aber hätte unterschieden zwischen ihm und der cyrenaischen Schule. Für diese letzte Be-

[1]) Gomperz, a. a. O. p. 174 Anmerkung 3.

hauptung nun werden leider keine Belege beigebracht; sie dürfte in Rücksicht auf den metaphysischen Teil der Lehren schwerlich zu erweisen sein. Denn Aristipp, der Begründer der hedonistischen Schule, ist als jüngerer Mann selber ein Sophist gewesen und hat seine Anschauungen über Sein und Nichtsein aus sophistischer Quelle geschöpft; dorther stammt sein Satz, dass die Bewegung der Grund aller Empfindung sei; er muss also auch, wissenschaftlich wenigstens, dem Protagoras nahe gestanden haben. In der Ethik freilich mag der Standpunkt des Tugendlehrers recht sehr von dem der Hedoniker unterschieden worden sein. Und für diese war ja die Ethik die Hauptsache, so sehr, dass die Metaphysik nur als eine Art von Vorbereitung dazu erscheint. Doch nicht genug hiermit! Man möchte vielleicht nicht mit Unrecht diese Erörterung als brüchig bezeichnen, wenn sie mit einem weiteren Grunde nicht gestützt werden könnte. Dieser fehlt aber nicht und dürfte unanfechtbar sein. Es findet sich nämlich nicht nur bei Plato, den Gomperz durchaus nicht als Zeugen gelten lassen will, sondern in voller Übereinstimmung mit diesem in der Metaphysik des Aristoteles[1]) die Nachricht, dass Protagoras wie Heraklit die Lehre vom Fluss aller Dinge benutzt hat, um nachzuweisen, dass der Mensch das Mass aller Dinge sei und dass von keinem Ding das eine mit mehr Recht behauptet werden könne als das andere.[2]) Bei Aristoteles lesen wir zunächst in Bezug auf Heraklit: *ταχέως δ' ἄν τις καὶ*

---

[1]) Aristoteles *Τῶν μετὰ τὰ φυσικά K* p. 1062 der Ausg. v. J. Bekker. Berlin 1831. Vgl. auch p. 1053 ebenda.

[2]) Von Halbfass wird allerdings in einer ebenso geistreichen wie kühnen Darlegung auch die Auffassung des Aristoteles zurückgewiesen. Seine Resultate aber sind so unsicher, dass er selbst sie fast durchweg nur als wahrscheinlich bezeichnet. („Die Berichte des Platon und Aristoteles über Protagoras" in den Jahrbb. für Philologie 13. Suppl. B. 1884.)

αὐτὸν τὸν Ἡράκλειτον τοῦτον ἐρωτήσας τὸν τρόπον ἠνάγκασεν ὁμολογεῖν μηδέποτε τὰς ἀντικειμένας φάσεις δυνατὸν εἶναι κατὰ τῶν αὐτῶν ἀληθεύεσθαι. Es folgt dann eine Kritik der Heraklitischen Lehre und hierauf sofort der Übergang zu Protagoras: *Παραπλήσιον δὲ τοῖς εἰρημένοις ἐστὶ καὶ τὸ λεχθὲν ὑπὸ τοῦ Πρωταγόρου. καὶ γὰρ ἐκεῖνος ἔφη πάντων χρημάτων εἶναι μέτρον ἄνθρωπον, οὐδὲν ἕτερον λέγων ἢ τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι παγίως. Τούτου δὲ γιγνομένου τὸ αὐτὸ συμβαίνει καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ κακὸν καὶ ἀγαθὸν εἶναι . . . . μέτρον δ'εἶναι τὸ φαινόμενον ἑκάστῳ.* Dieser Paraphrase und Erläuterung des Protagoreischen Satzes kann man mit anderem Vertrauen begegnen als jener des Hermias, denn sie gehört einer Zeit an, wo das Gedächtnis des Protagoras noch frisch war und hat einen gewissenhaften Denker zum Autor; sie stellt uns auch die bestrittene Glaubwürdigkeit Platos wieder her und zeigt, dass die Nichtbeachtung seiner Zeugnisse eine Willkür ist. Es ist ja doch auch nicht möglich, dass ein Mann, der als Anwalt des Wahren und Sittlichen auftritt, seine Polemik wider einen Gegner auf eine Verdrehung der Grundlehre desselben, auf eine Unwahrheit also im schlimmsten Sinne, begründet und auch noch Schule macht wie keiner vor ihm und kaum einer nach ihm. Untreue, sei es auch nur in wissenschaftlichen Dingen, wird man einem Plato am allerwenigsten unterschieben dürfen; man versucht es aber, wenn man ihn behandelt, wie Gomperz es thut und vor ihm Halbfass gethan hat;[1]) denn es ist hier wohl zu berücksichtigen, dass Plato und seine Zeitgenossen die metaphysischen Anschauungen des Protagoras nicht bloss nach dem an sich allerdings biegsamen formelhaften Satz unseres Fragmentes zu beurteilen hatten, sondern dass

[1]) Halbfass a. a. O.

ihnen authentische Erklärungen dazu[1]) und wohl auch Beispiele bekannt waren, die über Sinn und Absicht jenes Satzes keinen Zweifel liessen. Wie kann man annehmen, dass Plato sich darüber hätte wegsetzen können? Und welchen Sinn hätte es, dass er vor denkenden Zuhörern gerade den Protagoras so eifrig bekämpft, dass er im Phädrus gegen die Lehre von der Massgabe der subjektiven Wahrnehmung mit so viel Emphase zu Felde zieht, wenn Protagoras schon längst vor ihm dasselbe gethan? Läge die Sache so, wie Gomperz meint, so würde dem Plato nicht einmal die Verachtung, sondern allenfalls der Hohn seiner Landsleute gefolgt sein; uns ist aber bekannt, dass eine grosse und bedingungslose Verehrung für seine edle Persönlichkeit fast allgemein empfunden wurde.

So ist also die Ansicht, dass schon Protagoras, der Fürst und Vater der Sophistik, den individuellen Menschen als das Mass der Dinge angesehen und eine Kenntnis ihrer wahren Beschaffenheit für unnötig erklärt hat, durch den von Gomperz versuchten Gegenbeweis in nichts erschüttert worden. Und die von Protagoras inaugurierte Erkenntnistheorie haben bekanntermassen die übrigen Sophisten nur noch mehr ins Extreme entwickelt;[2]) überboten haben sie ihren Meister besonders darin, dass sie seine Grundsätze auch auf das sittliche Gebiet übertrugen.[3])

Diese weit und breit gepriesenen und praktisch durchgeführten Lehren waren es nun, deren Bekämpfung

---

[1]) Beweis ist u. a. Theätet p. 170 A.: *τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι φησί που* (sc. Protagoras) *ᾧ δοκεῖ.*

[2]) Vgl. Soph. p. 268 C. D. Auch Protagoras trat schon auf als Lehrer der schlimmen Kunst, *τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν,* aber es ist zuzugeben, dass er sich gescheut hat, die praktischen Konsequenzen dieses Satzes zu ziehen; er würde sonst gewiss nicht so respektvoll von Plato behandelt.

[3]) Phaedr. p. 272 D. Gorgias p. 468 E. ff.

und Läuterung sich Sokrates und Plato zur Lebensaufgabe machten. Wenn sie es sich demgemäss angelegen sein lassen mussten, eine gründliche, alles durchdringende Polemik gegen die Sophisten zu üben, so durften sie auf keinen Fall unterlassen, auch die nach sophistischen Grundsätzen gehandhabte Rhetorik einer scharfen Kritik zu unterziehen. Denn nicht das System an sich, sondern die Resultate, die ein System erzielt, sind es ja besonders, wovon die Kritik ausgehen muss. Das Resultat, die praktischen Konsequenzen der Sophistik wurden aber gerade von den Rhetoren in einer Deutlichkeit und Schärfe zu Tage gefördert, wie es ein polemisch gestimmter Kritiker nur irgend wünschen konnte. So erklärt es sich, dass Plato in seinen Dialogen an zahllosen Stellen das, was die sophistischen Rhetoren für Beredsamkeit ausgaben, angegriffen und als völlig hinfällig gebrandmarkt hat.

III.

Methode und Ziel der echten Beredsamkeit.

Plato ist in seinen Ausführungen über die Redekunst trotz des intensiven Interesses, mit dem er sie behandelt, doch nicht so weit gegangen, dass er den rhetorischen Grundsätzen und Vorschriften der Sophisten seinerseits auch eine wohlaufgebaute Theorie der Rhetorik entgegengestellt hätte;[1]) ein Umstand, der es nicht

[1]) Vergl. K. Fr. Hermann, Über Platos schriftstellerische Motive (S. 282 ff. seiner gesammelten Abhandlungen, Göttingen 1849), wo mit gutem Grund die Ansicht aufgestellt wird, dass die schriftstellerische Thätigkeit Platos überhaupt nicht den Zweck gehabt habe, ein philosophisches System organisch zu begründen. Die Versuche,

so ganz leicht erscheinen lässt, seine Ansicht über die wahre Aufgabe der Beredsamkeit zu ermitteln. Indessen lässt er es, wenn wir auch ein fertiges System bei ihm nicht finden, doch keineswegs an positiven Äusserungen über Ziel und Zweck und über die Methode der wahren Redekunst fehlen. Insbesondere sind es der Phädrus und der Gorgias, aus denen wir in dieser Beziehung eine ziemlich klare und sichere Kenntnis der Ansicht Platos schöpfen können; ausserdem aber finden sich in anderen Dialogen noch manche vereinzelte, zum Teil allerdings sehr wichtige Andeutungen. Wenn es sich nun darum handelt, diese zerstreuten Bemerkungen Platos zu einem in sich widerspruchslosen Ganzen zu sammeln, so darf man auch den Umstand nicht übersehen, dass sie vielfach in Anknüpfung an eine Polemik gegen die sophistische Beredsamkeit gegeben werden. Die Forderungen, welche Plato aufstellt, müssen an Klarheit gewinnen, wenn diese Bekämpfung der rhetorischen Grundsätze als ein wirksames Moment in die Untersuchung hereingezogen wird, insofern als sie zeigt, was Plato in der Beredsamkeit verabscheute. Will man zur Entscheidung der vorliegenden Frage keinen Hebel unbenutzt lassen, so darf man dieses Moment um so weniger übersehen oder auch nur unterschätzen, weil es in den Dialogen an zahlreichen Stellen hervortritt, indem bald diese bald jene Seite der verdorbenen Rhetorik lächerlich gemacht oder mit sittlicher Entrüstung bekämpft wird, so zwar, dass wir aus dieser Kritik allein schon auf die Ansicht Platos schliessen könnten; denn schlechthin negativ ist die Kritik Platos niemals, sondern indem sie zerstört, wirkt sie zugleich schöpferisch aufbauend.

---

ein solches aus der dialogischen Verschleierung herauszuziehen, sind im Altertum wie in der neueren Zeit ja durchweg gescheitert, wie Schleiermacher mit so schöner Gründlichkeit und Schärfe dargethan hat. (Platons Werke, Berlin 1817, I. 1 pag. 22 ff.)

Plato hat einmal anerkennend geäussert, dass es an sich eine „höhere einheitlichere, von klarer Erkenntnis getragene Kunst“ geben könne, vor der man Achtung haben könne und müsse;[1]) wo er dagegen auf die einzelnen Künste zu sprechen kommt, kargt er nicht mit seiner Geringschätzung, weil diese Künste nur auf den Genuss, nicht auf Belehrung und Nutzen abzweckten.[2]) Man hat sich also, wenn man Platos Ansicht über die Aufgabe der Beredsamkeit ermitteln will, zunächst die keinesfalls überflüssige Frage vorzulegen, ob er dieser Kunst überhaupt eine Berechtigung zuerkennt.

Folgt man in dieser Absicht den Ausführungen des Phädrus, der die Hauptquelle für die Untersuchung der ganzen Frage bildet, so kommt man notwendig zu dem Schlusse, dass die öffentlichen Reden von der Art, wie man sie damals über Stoffe jedes Wissensgebietes zu halten pflegte, von Plato entschieden verworfen wurden. Die epideiktischen Reden der Sophisten waren eben ein zu natürliches Produkt der sophistischen Lehre, als dass Plato sie nicht ebenso rücksichtslos hätte bekämpfen müssen wie die Sophistik selber. Wie er dem sophistischen Prinzip des Scheins das der Wahrheit entgegenstellte, so setzte er daher an Stelle der geschwätzigen, nur auf das Glaubhafte abzielenden Reden der Rhetoren die dialektische Erörterung, welche ohne rednerischen Prunk und

---

[1]) Symposion p. 209 A.: *τί οὖν προσήκει* (scil.) *κυεῖν*); *φρόνησίν τε καὶ τὴν ἄλλην ἀρετήν. ὧν δὴ εἰσι καὶ οἱ ποιηταὶ πάντες γεννήτορες καὶ τῶν δημιουργῶν ὅσοι λέγονται εὑρετικοὶ εἶναι. πολὺ δὲ μεγίστη, ἔφη, καὶ καλλίστη τῆς φρονήσεως ἡ περὶ τὰς τῶν πόλεών τε καὶ οἰκήσεων διακοσμήσεις, ἣ δὴ ὄνομά ἐστι σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη.*

[2]) So Gorg. p. 462 C.: *ἐμπειρία χάριτός τινος καὶ ἡδονῆς ἀπεργασίας* (mit Bezug auf die sophistische Redekunst); ferner p. 464 B. C. D.

ohne betrügerische Mittel Schritt für Schritt die Erkenntnis des Wahren in der Seele des Unterredners zu fördern sucht.

Wenn Plato sich so nun als radikalen Gegner sophistischer Beredsamkeit zeigt, so will er damit doch die öffentlichen Reden nicht durchweg verdammen. Das lässt sich aus den Äusserungen schliessen, mit denen er im Eingang des zweiten Teiles des Phädrus[1]) der Ansicht entgegentritt, dass das Redenschreiben an sich verwerflich sei. Das durchaus ernsthaft zu nehmende Resultat seiner Erörterung fasst Plato dort in die Worte zusammen: *Τοῦτο μὲν ἄρα παντὶ δῆλον, ὅτι οὐκ αἰσχρόν γε τὸ γράφειν λόγους.* Billigt er nun aber im Prinzip die schriftliche Abfassung von Reden, d. h. zusammenhängender rednerischer Behandlung irgend eines Vorwurfes, so ist man berechtigt anzunehmen, dass er auch den Vortrag solcher Reden nicht habe antasten wollen. Man kann das um so zuversichtlicher behaupten, weil der Platonische Sokrates gleich nach jener ausgesprochenen Billigung des Redenschreibens beschränkend hinzufügt: nur müsse der Redner schön reden und schreiben.[2]) Hier ist die lebendige Rede von der schriftlichen Abfassung geschieden zugleich und mit ihr vereinigt, indem beide unter gleicher Bedingung für zulässig erklärt werden. Indessen finden sich im Phädrus noch deutlichere Äusserungen, welche die Billigung der grossen

---

[1]) Phaedr. p. 258 C. D.

[2]) Pag. 258 D.: *ἀλλ' ἐκεῖνο οἶμαι αἰσχρὸν ἤδη, τὸ μὴ καλῶς λέγειν τε καὶ γράφειν.* — Vgl. auch pag. 271 C.: *πρὶν ἂν οὖν τὸν τρόπον τοῦτον λέγωσί τε καὶ γράφωσι, μὴ πειθώμεθ' αὐτοῖς τέχνῃ γράφειν.* — Und ferner pag. 277 C., D.: *Τί δ' αὖ περὶ τοῦ καλὸν ἢ αἰσχρὸν εἶναι τὸ λόγους λέγειν τε καὶ γράφειν, καὶ ὅπῃ γιγνόμενον ἐν δίκῃ λέγοιτ' ἂν ὀνειδος ἢ μή, ἆρα οὐ δεδήλωκε τὰ λεχθέντα;*

Reden gewährleisten. Denn wenn auch im zweiten Teil dieses Dialogs, der ausschliesslich von der Redekunst handelt, nicht insbesondere von der rednerischen Einwirkung auf eine grosse Versammlung gesprochen wird, sondern vielmehr in der Einleitung dieses Teiles die bestimmte Erklärung gegeben wird, dass die Postulate, die dort aufgestellt würden, sich auf alles bezögen, was überhaupt gesprochen werde,[1]) so sehen wir den Sokrates gegen den Schluss des Gesprächs doch ausdrücklich auf die öffentlichen Reden zurückkommen, indem er den Phädrus fragt, ob er nach den vorhergegangenen Erörterungen begreife, wie betrieben das Redenhalten und Redenschreiben für schimpflich gelten müsse und warum die Reden des Lysias gerechten Tadel verdienten.[2]) In dieser Frage ist nicht nur eine prinzipielle Billigung der öffentlichen Reden zu erkennen, sondern es wird damit zugleich ausgesprochen, dass die Resultate der Erörterung über das Kunstmässige im Reden auch für diese Gattung Geltung haben. Auch in anderen Dialogen begegnen uns Stellen, aus denen sich mit Sicherheit schliessen lässt, dass Plato bei aller Vorliebe für dialogische Erörterung weitsehend genug war, um die eigentlichen Reden da zu billigen, wo sie hingehörten. Am unzweideutigsten scheint dies eine Stelle im Politikus auszusprechen, wo von der wahren Staatskunst gesagt wird, dass sie unter Umständen sich der Rhe-

[1]) Pag. 261 E.: *Οὐκ ἄρα μόνον περὶ δικαστήριά τέ ἐστιν ἡ ἀντιλογικὴ καὶ περὶ δημηγορίαν, ἀλλ', ὡς ἔοικε, περὶ πάντα τὰ λεγόμενα μία τις τέχνη, εἴπερ ἔστιν, αὕτη ἂν εἴη.*

[2]) Pag. 277 D.: *Ὡς εἴτε Λυσίας ἢ τις ἄλλος πώποτε ἔγραψεν ἢ γράψει ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ νόμους τιθείς, σύγγραμμα πολιτικὸν γράφων καὶ μεγάλην τινὰ ἐν αὐτῷ βεβαιότητα ἡγούμενος καὶ σαφήνειαν, οὕτω μὲν ὀνείδος τῷ γράφοντι.....*

torik bediene. Nachdem die Unterredner nämlich des längeren untersucht haben, welche Kunst wichtiger sei, diejenige, welche entscheide, wo die anderen Künste zur Anwendung kommen, oder eine von diesen letzteren, kommen sie zu dem Schluss, dass jene über alle übrigen herrschen müsse. Dieser allgemeine Satz wird dann auf das Verhältnis der Staatskunst zur Redekunst (und einigen anderen Künsten) angewendet, indem der Fremde die vom jüngeren Sokrates bejahte Frage stellt: (*οὐκοῦν ὁμολογήσομεν ἄρχειν δεῖν*) *καὶ τὴν εἰ δεῖ πείθειν ἄρα ἢ μὴ* (=die Staatskunst) *τῆς δυναμένης πείθειν* (=die Redekunst[1]). Dies ist eine Anerkennung der Beredsamkeit als Kunst, über die hinaus es keiner weiteren bedarf. Diese Stelle gewinnt aber dadurch noch eine besondere Bedeutung, dass sie gegenüber der Missachtung, die Plato sonst gegen die einzelnen Künste zeigt, eine Erklärung giebt, in welchem Sinne die Redekunst, obwohl auch eine Einzelkunst, ein beachtenswerter Faktor sei. Die Beredsamkeit erhält hier im Verein mit der Kriegskunst und der Rechtswissenschaft eine vor den anderen Künsten bevorzugte Stellung, indem sie in die engste Beziehung zur Staatskunst gesetzt wird. Wenn ihr aber gleichwohl nur die Rolle einer Dienerin zugewiesen wird, deren sich der Staatsmann nur unter Umständen[2]) bedient, so ist damit auch ihr Verhältnis zur dialogischen Erörterung als ein untergeordnetes gekennzeichnet. Denn philosophische Erkenntnis zu erzeugen, ist der Dialog die allein richtige Form,[3]) und so steht er auch dem Staatsmann, der ja der wahre Philosoph ist, wo er ihn überhaupt gebrauchen kann, am natürlichsten an. Wenn K. Fr. Hermann sagt,[4]) die Gesprächsform sei für

1) Polit. p. 304 C. D.

2) Polit. p. 304 D.

3) Phaedr. p. 277 E. — 278 B.

4) „Über Platos schriftstellerische Motive", p. 285 ff. seiner gesammelten Abhandlungen.

philosophische Gegenstände geschichtlich bereits vor Plato gegeben gewesen, so ist das freilich richtig; wenn er aber gegen Zeller behauptet, diese Form sei nicht frei gewählt, nicht im innersten Wesen der platonischen Philosophie begründet, so lässt er sich durch sein Festhalten am historischen Standpunkt irreführen: Plato hätte sie schaffen müssen, wenn er sie nicht vorgefunden hätte. Hermann führt zwar auch eine Stelle des Phädrus für sich an, aber diese spricht in Wahrheit mehr gegen ihn als für ihn: Pag. 276 A. *τὸν τοῦ εἰδότος λόγον λέγεις, ζῶντα καὶ ἔμψυχον, οὗ ὁ γεγραμμένος εἴδωλον ἄν τι λέγοιτο δικαίως.* Es wird hier allerdings von einer Rede (*λόγος*) des wahrhaft Wissenden gesprochen, jedoch im Gegensatz zu den geschriebenen Reden. Was aber von diesen geschriebenen Reden gesagt wird, dass sie den Ausgeburten der Malerei glichen und stille schwiegen, wenn man sie etwas frage,[1]) gilt doch auch von den gesprochenen eigentlichen Reden, und das führt uns unmittelbar darauf hin, jenen *λόγος τοῦ εἰδότος* zu verstehen als das erotematische Verfahren zum Zweck der Auffindung der Wahrheit. Darauf weisen auch die Worte des Sokrates, [die der von Hermann citierten Stelle unmittelbar vorangehen], dass er den geschriebenen Reden eine Rede gegenüber stelle, die mit Einsicht in die Seele des Lernenden geschrieben werde; ein Lernen setzt aber Unterricht voraus, und „wer ohne Unterricht vieles gehört hat, der wird sich dünken vielwissend zu sein und ist schwer zu behandeln.“[2]) Hier sehen wir den Unterricht in Gegensatz gebracht zum Anhören fortlaufender Reden; ob diese geschrieben oder

[1]) Phaedr. pag. 275 D.: *ἐὰν δ' ἀνέρῃ τι, σεμνῶς πάνυ σιγᾷ. Ταὐτὸν δὲ καὶ οἱ λόγοι.*

[2]) Phaedr. pag. 275 A., B.: *πολυήκοοι γάρ σοι γενόμενοι ἄνευ διδαχῆς πολυγνώμονες εἶναι δόξουσιν, ἀγνώμονες ὡς ἐπὶ τὸ πλῆθος ὄντες καὶ χαλεποὶ ξυνεῖναι, δοξόσοφοι γεγονότες ἀντὶ σοφῶν.*

gesprochen sind, macht für ihren Wert und ihre Wirkung keinen Unterschied. Dass Plato so dachte, ist bereits aus dem Phädrus dargethan.[1]) Zur Ergänzung mag nur hier noch darauf hingewiesen werden, dass der gesprochenen fortlaufenden Rede so wenig wie der geschriebenen ihr Vater immer helfen kann gegen Einwürfe des Andersdenkenden oder gegen den Starrsinn des Nichtwissenden. Und diese Forderung stellt Plato an die Rede, die der Dialektik dient.[2]) Nur im Dialog aber ist solches möglich; nur dieser also ist geschaffen für den Unterricht, für die Erweckung philosophischer Erkenntnis.[3]) Und wenn wirklich richtig ist, was Hermann weiter einwirft,[4]) dass „gerade in den bedeutendsten Urkunden der spekulativen Forschung Platos die Gesprächsform nur der äussere Rahmen fortlaufender Erörterungen im vollsten Lehrton" sei, so beweist das für Plato nichts weiter als einen Mangel an künstlerischer Gestaltungskraft; wie denn oft bei Künstlern, zumal bei Dramatikern, mit zunehmendem Alter ein Schwinden, ja ein Erlöschen dieser Gabe eintritt. Plato hat diese Schwäche in sich gewiss nicht bloss gehabt, sondern auch gefühlt, gerade er, der Künstler war und Kritiker zugleich. Und doch hat er an der dialogischen Form festgehalten. Muss sie ihm nicht gerade darum als die genuine Form für seine Methode dialektischer Untersuchung gegolten haben?

---

[1]) Seite 17, Anmerkung 2.

[2]) Phaedr. pag. 275 E heisst es in Bezug auf die geschriebene Rede: *πλημμελούμενος δὲ καὶ οὐκ ἐν δίκῃ λοιδορηθεὶς τοῦ πατρὸς ἀεὶ δεῖται βοηθοῦ. αὐτὸς γὰρ οὔτ' ἀμύνασθαι οὔτε βοηθῆσαι δυνατὸς αὑτῷ.*

[3]) Ebenso urteilen Steger (Plat. Studien I. Innsbruck 1869 p. 68 ff.) und Novák („Plato und die Rhetorik" in Fleckeisens Jahrbüch. für Philol. 13. Suppl. B. 1884 pag. 462 — 63 und pag. 490).

[4]) Pag. 288 a. a. O.

Ist dem aber so, so ergiebt sich weiter die Folgerung, dass die Beredsamkeit da zu wirken berufen ist, wo die Erzeugung reiner philosophischer Erkenntnis nicht möglich ist. Indem nun der Phädrus den Weg zeigt, wie diese Erkenntnis durch das mäeutische Verfahren in der Seele des Zuhörers oder richtiger des Unterredners gefördert wird, zieht er zugleich die Grenze, über die hinaus eine solche nicht mehr bewirkt werden kann. Das Verfahren nämlich, durch Frage und Antwort, also auf dialogische Weise über das, was wahr und gerecht ist, zu belehren, kann der Philosoph nur dann wählen, wenn er seine Rede an einen oder einige seiner Zuhörer richtet; denn nur in diesem Falle kann er durchaus frei und darum gründlich verfahren, indem er den Unterredner auch zu Wort kommen lässt, auf seine Vorurteile eingeht und ihre Nichtigkeit darlegt, kurz ihm eine Waffe nach der andern entwindet und ihn so schliesslich dahin führt, dass er gern und freudig anerkennt, was ihm vorher vielleicht unglaublich erschienen war. Handelt es sich dagegen darum, der grossen Menge gegenüber den Beweis für eine Behauptung zu führen, so verbietet sich jene methodische Anleitung zur Erforschung der Wahrheit von selbst: soll eine ganze Versammlung für einen Gedanken oder ein Unternehmen gewonnen werden, so ist es vielmehr die Rede im eigentlichen Sinne des Wortes, das geschlossene rhetorische Ganze, dessen sich der Philosoph oder der Staatsmann bedienen muss. Er muss dies aus dem Grunde, weil es vergebliche Mühe wäre, die Menge auf wissenschaftlichem Wege belehren und eine begründete Überzeugung von der Wahrheit dessen, was sie billigen soll, in ihr hervorbringen zu wollen; denn das ist nur da möglich, wo man es mit philosophisch gebildeten Zuhörern zu thun hat. Der Menge gegenüber handelt es sich also nicht sowohl um Belehrung als vielmehr um eine Einwirkung auf den Willen und die Nei-

gung.[1]) Dass diese Überredung der Massen in den Versammlungen von Plato thatsächlich der Beredsamkeit vorbehalten wird und dass er in dieser Sphäre nur diese Form der Rede als berechtigt und wirksam anerkannte, wird durch eine Stelle des Politicus bestätigt,[2]) wo der Fremde auf die Frage: *Τίνι τὸ πειστικὸν οὖν ἀποδώσομεν ἐπιστήμῃ πλήθους τε καὶ ὄχλου διὰ μυθολογίας ἀλλὰ μὴ διὰ διδαχῆς;* von dem jüngeren Sokrates die Antwort erhält: *φανερὸν, οἶμαι, καὶ τοῦτο ῥητορικῇ δοτέον εἶναι.* Wenn ferner gleich im Anfang des zweiten Teiles des Phädrus[3]) Sokrates sagt: *ὅταν οὖν ὁ ῥητορικὸς ἀγνοῶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν, λαβὼν πόλιν ὡσαύτως ἐχουσαν πείθῃ, ... δόξας δὲ πλήθους μεμελετηκὼς πείσῃ ...*, so ist damit ausgesprochen, dass das versammelte Volk es ist, worauf die Beredsamkeit einwirken soll. Ebenso bestimmt drückt dies eine andere Stelle aus,[4]) wo es heisst, der Redner müsse die Begriffe, unter denen sich alle dasselbe dächten, und diejenigen, unter denen Verschiedenes gedacht werde, auseinander halten können, damit er wisse, worin die Menge unsicher sei oder nicht. Auch darauf endlich darf hier wieder hingewiesen werden, dass Sokrates die Staatsschriften des Lysias nur deshalb verwirft, weil sie aller Gründlichkeit und Klarheit bar seien.[5]) So können wir denn auch Schleiermacher nicht beistimmen, wenn er meint,[6]) Plato habe die Beispiele

---

[1]) Tim. 51 E. wird erklärt, dass ein Vordringen zum Wissen des Wahren der Gottheit und ganz wenigen Menschen vorbehalten sei; an den Vorstellungen hingegen, und diese sind das Objekt der Überredung, habe jedermann teil: *τοῦ μὲν πάντα ἄνδρα μετέχειν φατέον, νοῦ δὲ θεούς, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχύ τι.*

[2]) Polit. p. 304 C. D.

[3]) pag. 260 C.

[4]) Phaedr. pag. 263 B.

[5]) Phaedr. pag. 277 D.

[6]) Schleiermacher, Platons Werke I, 1 pag. 62 ff. (Einleitung zum Phädrus).

in den drei Reden von einem der Philosophie angehörigen Gegenstand hernehmen müssen, „um die Erweiterung der Redekunst über den Kreis der bürgerlichen Geschäfte hinaus gleich durch die That zu bekunden.“ Bestimmend war vielmehr der andere, von Schleiermacher nur beiläufig erwähnte Grund, dass Plato mit solchen Beispielen sich am meisten auf seinem eigentümlichen Feld befand, und darauf kam allerdings viel für ihn an, wenn er seine nächste Absicht, die Sophisten gerade in der ihnen eigenen epideiktischen Redeform zu besiegen, mit Sicherheit durchführen wollte. Und wenn der Platonische Sokrates nachher seine Reden als Scherz[1]) bezeichnet, so ist dabei vielleicht weniger an den Inhalt als an die äussere Form zu denken, mit der es ihm bei einem solchen Stoff allerdings nicht Ernst sein konnte. Mythen freilich, die in oratorischer Form philosophische Probleme behandeln, glaubt Plato aus pädagogischen Rücksichten nicht entbehren zu können; sie sind ihm ein sekundäres Mittel zur Wahrheit hinzuführen, zu dem man in der Not greifen kann;[2]) aber das ist viel weniger als Schleiermacher behauptet hat.

Einen mittleren Standpunkt vertritt in dieser Frage Susemihl, wenn er sagt: In eiusdem (scil. rhetoricae sublimioris) finibus versatur, qui philosophiam omnino non docens, sed eius tamen gnarus scientiam dialecticam et artem psychologicam et rhetoricam adhibet ad orationes aut deliberativas aut iudiciales, ad laudationes aut vituperationes, ad scholas historicas, mathematicas,

---

[1]) P. 265 C.: *τόδε τοίνυν αὐτόθεν λάβωμεν, ὡς ἀπὸ τοῦ ψέγειν πρὸς τὸ ἐπαινεῖν ἔσχεν ὁ λόγος μεταβῆναι* [innere Form] . . . . *Ἐμοὶ μὲν φαίνεται τὰ μὲν ἄλλα τῷ ὄντι παιδιᾷ πεπαῖσθαι.*

[2]) Vgl. Novák a. a. O. pag. 467.

medicas, alias habendas.[1]) Hiernach hat Susemihl wenigstens philosophische Stoffe von der rhetorischen Behandlung ausgeschlossen. Die laudationes und vituperationes ferner kann man in gewissem Sinne zu den Gerichtsreden rechnen,[2]) um so mehr, da auch sie an ein grösseres, gemischtes Publikum gerichtet sind; das gilt auch allenfalls noch von den scholae historicae. Für die Mathematik aber und die Medizin, deren Charakter in jener Zeit durchaus philosophisch war, durfte nur die strenge Methode philosophischer Untersuchung in Anwendung kommen. Die Mathematik bezeichnet Plato selbst als eine Art von philosophischer Propädeutik, als Vorbereitung zur Dialektik (Rep. 531 D.)

Susemihls Ansicht scheint Steger zu teilen,[3]) wenn er sagt: „Vor allem erstreckt sich das Feld der Rhetorik als einer *ψυχαγωγία διὰ λόγων* auf alle Lebensverhältnisse und ist nicht auf Gerichts- und Volksversammlungen beschränkt. Er citiert als Beleg Phaedr. 261 A, B: *ἆρ' οὖν οὐ τὸ μὲν ὅλον ἡ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων, οὐ μόνον ἐν δικαστηρίοις καὶ ὅσοι ἄλλοι δημόσιοι σύλλογοι, ἀλλὰ καὶ ἐν ἰδίοις ἡ αὐτὴ σμικρῶν τε καὶ μεγάλων πέρι καὶ οὐδὲν ἐντιμότερον τό γε ὀρθὸν περὶ σπουδαῖα ἢ περὶ φαῦλα γιγνόμενον*; Und in der That, aus dem Zusammenhang losgelöst, drückt diese Stelle aus, was Steger behauptet. Fassen wir aber die ganze Gedankenreihe ins Auge, so merken wir leicht, worauf im Grunde Sokrates abzielt; er will den Phädrus zu dem Zugeständnis bringen, dass ein Redner ohne philosophische Bildung ein Charlatan sei.[4]) Dabei geht er aber natürlich, da die Untersuchung erst anhebt, von einem Begriff des Redners

[1]) „Index scholarum" Greifsw. 1887, Sommer, pag. XI.
[2]) Ein Beispiel dafür wäre Platos Apologie des Sokrates.
[3]) a. a. O. pag. 77.
[4]) p. 262 A. B.

aus, wie er dem Phädrus geläufig war, als eines Mannes, der über alles, über Grosses und Kleines, sogar Kleinstes, schöne Reden halten kann, und seine Behauptung lautet: was ein solcher Mann auch immer reden mag, vor Gericht oder in Volksversammlungen oder in besonderen Angelegenheiten, er will überall eine Seelenleitung üben, diese aber ist nicht möglich ohne Philosophie. Damit ist nun nicht gesagt, dass Sokrates selbst die Rhetorik in einem so weiten Umkreis schalten lassen wolle, sondern es ist nur zum Ausdruck gebracht, dass jeder Versuch, die Vorstellungen eines anderen zu beeinflussen, logische und psychologische Schulung voraussetze. Hätte Steger mit seiner Auffassung recht, so wäre ja den hart bekämpften epideiktischen Reden über die wichtigsten Dinge wieder Thor und Thür geöffnet und es ergäbe sich ein unlöslicher Widerspruch zwischen dieser Stelle und den Bedingungen, unter denen sonst die Rhetorik als eine echte Kunst im Gegensatz zu den Afterkünsten anerkannt wird.

Das Resultat nun, zu dem wir auf diese Weise gelangt sind, kommt der Erörterung der Hauptfrage wesentlich zu statten. Denn die Frage über die Aufgabe der Beredsamkeit verliert nunmehr viel von ihrer Unbestimmtheit, da wir sie jetzt füglich so modifizieren können, dass wir fragen: Wie hat sich die in den Versammlungen auf die Stimmung des Volkes geübte rednerische Einwirkung nach Platos Ansicht zu gestalten und was hat sie zu leisten?

Treten wir nun an die hauptsächlichsten Äusserungen heran, mit denen Plato die Aufgabe des Redners charakterisiert hat, so lassen sich dieselben ohne Schwierigkeit nach zwei Hauptgesichtspunkten in zwei Gruppen sondern, von denen die eine ausführt, dass und wie der Redner an sich selbst arbeiten müsse, um seiner Kunst wahrhaft zu genügen, während sich die andere mit der

sittlichen Beschaffenheit dessen, wozu die Menge überredet werden soll, ausführlich beschäftigt. Will man allgemeiner sprechen, so könnte man auch sagen, die eine Gruppe enthalte die Forderungen, die Plato in formaler Beziehung an den Redner stellt, die andere diejenigen, die der Materie gelten.

Suchen wir im einzelnen die Ansichten Platos zu entwickeln, so giebt uns der zweite Teil des Phädrus, und zwar nur dieser, mit erschöpfender Gründlichkeit darüber Aufschluss, mit welchen Kenntnissen und Fähigkeiten der Redner ausgerüstet sein müsse, um in formvollendeter und deshalb wirksamer Weise die Kunst der Beredsamkeit zu üben. Den Angelpunkt der ganzen Erörterung aber, die dort angestellt wird, bildet die Definition der Beredsamkeit als *ψυχαγωγία*[1]). Davon ausgehend behandelt Plato zuvörderst die Frage, ob der Redner zur Ausübung seiner Kunst eine Kenntnis der wahren Beschaffenheit der Dinge besitzen müsse oder nicht. Die Sophisten verneinten diese Frage, ja sie bestritten selbst die Möglichkeit des Erkennens[2]). Nach Plato aber ist die Seele unsterblich und oftmals geboren und hat alles Seiende erblickt; alles Seienden kann sie sich darum wiedererinnern, wenn sie nur sucht und lernt[3]), und nur dem Denkträgen steht es zu, dem streitsüchtigen Satz der Sophisten zu folgen, die da sagen, kein Mensch könne suchen, was er wisse, noch was er nicht wisse[4]).

---

[1]) p. 261 A.

[2]) Menon pag. 80 E.: *ὁρᾷς τοῦτον ὡς ἐριστικὸν λόγον κατάγεις, ὡς οὐκ ἄρα ἔστι ζητεῖν ἀνθρώπῳ οὔτε ὃ οἶδεν οὔτε ὃ μὴ οἶδεν; οὔτε γὰρ ἂν γε ὃ οἶδε ζητοῖ. οἶδε γὰρ, καὶ οὐδὲν δεῖ τῷ γε τοιούτῳ ζητήσεως. οὔτε ὃ μὴ οἶδεν. οὐδὲ γὰρ οἶδεν ὅ τι ζητήσει.*

[3]) Menon. p. 81 B. C. D.

[4]) Vgl. Seite 27. Anmerkung 2. — Die Eristik und Rechthaberei als Folge eines verkehrten Erkenntnisprinzips stellt einen von

Freilich lesen wir im Timäus[1]), dass die Erkenntnis des Wahren ausser der Gottheit nur wenigen Menschen vorbehalten sei, denjenigen nämlich, die der dialektischen Kunst vollendete Meister sind. Diesen aber ist sie unbedingt erreichbar. Und wenn im Parmenides[2]) der Gottheit allein das vollkommenste Wissen zugeschrieben wird, so ist das nur ein Ausdruck für den Umstand, dass die Gottheit im ewigen Schauen aller Ideen lebt, während der wissenschaftlich verfahrende Mensch sie auf dialektischem Wege in ihrer Reinheit erst wieder erfasst, also nur in demjenigen Umkreis zur Erkenntnis der einst geschauten Wahrheit vordringt, in welchem sein Denken sich bewegt; in dieser Beschränkung aber erkennt er die Ideen so gut wie die Gottheit; der Unterschied menschlicher und göttlicher Erkenntnis ist danach kein qualitativer, sondern ein quantitativer. Novák irrt also, wenn er unter Berufung auf Parmenides 134 C und Phädrus 275 D (??) die Behauptung aufstellt[3]), Plato wie Sokrates hätten „das volle Erkennen der Wahrheit bloss der Gottheit zugeschrieben." Eine Berücksichtigung von Parmenides 134 B würde ihm schon gezeigt haben, dass wir nach Plato vermittelst der Idee des Wissens die Urgattungsbegriffe selber erkennnen (*Γιγνώσκεται δέ γέ που ὑπ' αὐτοῦ τοῦ εἴδους τοῦ τῆς ἐπιστήμης αὐτὰ τὰ γένη, ἃ ἔστιν ἕκαστα; Ναί.*) Die ganze Kunst der Dialektik hätte ja doch wenig Wert, wenn sie nur zum Erkennen einer halben oder relativen Wahrheit führte. Eine solche bot auch der Sensualismus der Sophisten.

Plato auch sonst oft betonten Unterschied zwischen sophistischem und dialektischem Verfahren dar. Vgl. dazu Steger a. a. O. pag. 9, besonders aber 16—23.

[1]) Tim. p. 51 E.
[2]) Parm. p. 134 C.
[3]) a. a. O. p. 464.

Ob nun Plato bei seiner Wiedererinnerungstheorie an eine Praeexistenz der Seele gedacht hat, womit er, wie Volquardsen richtig bemerkt[1],) seiner Philosophie als solcher den Todesstoss geben würde, oder an Substanzen, die von Ewigkeit her existieren, das ist für diese Untersuchung von keiner Bedeutung[2].) Es genügt die Thatsache, dass er die Möglichkeit des Lernens als sicher gegeben annimmt. Und wie das Erkennen des Wahren möglich ist, so ist es nötig für den Redner; das wird in einem für die Sophisten vernichtenden Beweise von Plato dargethan[3]). Er zeigt, dass gerade die von ihnen mit so viel Dünkel geübte Kunst des Gegenredens nur dann ihres Erfolges sicher sein könne, wenn sie auf eine genaue begriffliche Erkenntnis der Dinge sich stütze. Denn das Gegenreden gründet sich auf die Täuschung der Zuhörer. Täuschung aber ist eher möglich zwischen dem, was wenig als was viel von einander verschieden ist, da man anderen unbemerkt leichter zum Gegenteil gelangt, wenn man allmähliche als wenn man auffallende Übergänge macht. Erwägt man ferner, dass diejenigen, welche anders über eine Sache urteilen als sie ist, durch irgend eine Ähnlichkeit getäuscht sind, so ergiebt sich für den Redner die zwingende Notwendigkeit, die wahre Beschaffenheit eines jeden Dinges kennen zu lernen, damit er über den Grad seiner Ähnlichkeit mit anderen Dingen entscheiden kann. Unterlässt er es aber, so schliesst Plato sein Raisonnement, dies zu thun, so wird er nicht von sich sagen dürfen, dass er kunstmässig zu überreden wisse. Hiermit hatte Plato ein Hauptmoment dessen charakteri-

---

[1]) C. R. Volquardsen, Platons Theorie vom Mythus und seine Mythen. Gymnas.-Prog. Schleswig 1871.

[2]) Steger (a. a. O. p. 43 und 44) macht sehr wahrscheinlich, dass Plato unter der Wiedererinnerungstheorie die Zurückführung zur Idee auf Grund der Praeexistenz der Seele verstanden hat.

[3]) Phaedr. p. 261 D. — 262 C.

siert, worin er das Künstlerische in der Beredsamkeit erblickt.

Dieser Forderung entspricht sodann praktisch die andere, dass der Redner um der logischen Ordnung willen die Begriffe, über die er spricht, genau definieren müsse. In dem Begriff der Definition aber lägen zwei Arten des Verfahrens vor: man müsse nämlich alles Einzelne unter allgemeine Gesichtspunkte zusammenzufassen wissen, damit jedes als Glied dieses Ganzen genau deutlich werde, und gleicherweise müsse man wiederum nach Begriffen vom Allgemeinen zum Besonderen herabsteigen können, auch hier gliedermässig, wie eins aus dem anderen sich entwickelt hat[1]). Doch treffe dies Definieren nur Begriffe, unter denen die Menschen sich Verschiedenes dächten, mit der Massgabe, dass im bestimmten Falle jedesmal diejenige Definition zu geben sei, die dem Zweck entspricht, den gerade der Redner verfolgt; Begriffe hingegen, worunter alle sich dasselbe denken, bedürften keiner Definition. Beide Gattungen müsse allerdings der Redner scharf von einander scheiden können, damit er wisse, bei welchen Dingen die Vorstellungen der Menge keine klaren und sicheren seien, eine Täuschung also eher möglich werde.[2]).

Die Forderung nun, dass im Anfang jeder Rede erst eine bestimmte Erklärung über den Gegenstand gegeben werden solle, der zur Behandlung kommt, begründet Plato mit dem Hinweis darauf, dass eine Rede wie ein lebendes Wesen Kopf, Mitte und Enden haben müsse, dass sie einen Organismus bilden müsse, dessen

---

[1]) Phaedr. p. 265 D. E. Soph. 229 D. führt aus, dass dies Herabsteigen bis zur Unteilbarkeit des Begriffes, also bis zum einfachsten Artbegriff ausgedehnt werden müsse und Soph. 253 B. wird hinzugefügt, dass, wer die Begriffe richtig verbinden wolle, sich auf ihre Einteilung verstehen müsse.

[2]) Phaedr. p. 263 A. B.

Teile trotz aller Mannigfaltigkeit sich zu einem Ganzen harmonisch zusammenschlössen[1]). Diese Einheit in der Mannigfaltigkeit sei aber nur dadurch zu wahren, dass man den Verlauf der Rede einer bestimmten Definition ihres Gegenstandes gemäss anordne[2]). Vergleicht man von diesem Gesichtspunkt aus die beiden Reden des Sokrates mit der vorausgeschickten, den gleichen Stoff behandelnden Rede des Lysias, wozu Plato selbst auffordert[3]), so springt sofort in die Augen, wie treffend das Wesentliche und Entscheidende bei der Sache betont ist. Denn während Lysias, der keine Definition der Liebe giebt, seine Gedanken ohne logische Ordnung rein äusserlich an einander reiht und besonders mit seinem Anfang den Eindruck macht, als sei schon eine längere Erörterung vorausgegangen, bilden die beiden sokratischen Reden die echten Muster fein und reich gegliederter und doch in sich widerspruchsloser Arbeiten. So behauptet also Plato nicht nur, sondern bewährt es durch überzeugende Beispiele, dass die Beredsamkeit nichts wirken kann ohne die Kunst des Definierens oder der Dialektik, wie er sie genannt wissen will.[4])

Von dieser Höhe herab wäre es ihm nun schon ein Leichtes, den Kanon der Vorschriften, die von den

---

1) Phaedr. p. 264 C.

2) Phaedr. p. 263 D. E.

3) Phaedr. p. 262 C.: *βούλει οὖν ἐν τῷ Λυσίου λόγῳ ὃν φέρεις καὶ ἐν οἷς ἡμεῖς εἴπομεν ἰδεῖν τι ὧν φαμὲν ἀτέχνων τε καὶ ἐντέχνων εἶναι;*

4) Als Beispiele für die theoretischen Ausführungen überhaupt werden die drei Reden pag. 262 C bezeichnet: *Σω. Βούλει οὖν* etc. (vgl. Anmerkung 3, Seite 31), worauf Phaedrus erwidert: *Πάντων γέ που μάλιστα, ὡς νῦν γε ψιλῶς πως λέγομεν, οὐκ ἔχοντες ἱκανὰ παραδείγματα.* Über das Verhältnis der Reden zu der nachfolgenden Untersuchung spricht eingehender Novák a. a. O. pag. 486—90 und 497. — Und so bildet auch, wie schon Deuschle

Sophisten als die Kunst selber betrachtet wurden als nebensächlich für die Kunst zu bezeichnen. Er zieht es aber vor, diese Vorschriften in Verbindung mit seinem zweiten Postulat zu behandeln, welches dem Redner Seelenkenntnis zur Aufgabe macht und zu dem er durch diese Anordnung einen geschickten Übergang zu gewinnen weiss. In diesem Zusammenhang charakterisiert er nun das, was die Sophisten „in ihren über die Redekunst geschriebenen Büchern“ [1]) geben, als blosse Vorkenntnisse, die zwar zur Sache gehören, die Sache selbst aber nicht sind [2]). Was und wieviel er davon überhaupt bestehen lassen will, lässt sich nicht bestimmt sagen. Nur soviel ist sicher, dass ihm vieles läppisch vorkam und nicht einmal den angedeuteten sekundären Wert zu haben schien. Das gilt beispielshalber von den Sondervorschriften des Parischen Sophisten Euenos über die Vorandeutung und das Nebenlob und von den unnützen Kunstwörtern des Polos, wie sich aus dem beissenden Spott erkennen lässt, mit dem von beiden

mit Recht bemerkt, der Mythos über die Seele die Grundlage der folgenden dialektischen Untersuchung über das Wesen der Seele. (Vgl. Deuschle, Die Platonischen Mythen, insbesondere der Mythus im Phädrus, Progr. Hanau 1854, pag. 30 ff.; ferner Bonitz, Plat. Studien, Berlin 1875 p. 264 ff. und Novák a. a. O. p. 491.) Von vielen ist das freilich bestritten worden: es bedarf aber, um sie zu widerlegen, doch nur eines Hinweises auf Gorgias p. 465 E und die (später noch zu behandelnde) Stelle der Republik, wo Plato die Mythen als unentbehrlich für den Jugenderzieher bezeichnet. Nun ist Phädrus ein sehr junger, der dialektischen Kunst gänzlich unkundiger Mann. Was ist da einfacher und überzeugender, als dass Plato die beabsichtigten theoretischen Ausführungen über die Seele durch den Mythus vorbereiten und, dass ich so sage, sinnfällig machen wollte? Dazu kommt, dass für Phädrus auch die Schwierigkeiten wegfielen, die uns heute aus den vielfachen mystischen Andeutungen erwachsen; sagt er doch selbst von dem Inhalt des Mythus p. 265 C: *καὶ μάλα ἔμοιγε οὐκ ἀηδῶς ἀκοῦσαι.*

[1]) Phaedr. p. 266 D.

[2]) Phaedr. p. 269 B, C.

gesprochen wird[1]). Auf der anderen Seite aber ist eben so sicher, dass Plato eine Vertrautheit mit dieser äusserlichen Technik, sofern sie nicht bis zum Gezierten und Lächerlichen geht, dem Redner ausdrücklich zur Aufgabe macht. Er selbst zählt eine Anzahl solcher rednerischen Handgriffe auf, deren auch der wahre Redner nicht entraten könne[2]). Und der eben erwähnten Satire auf die sophistischen Redekünstler folgt gleich die Erklärung, die Sophisten hätten darin Unrecht, dass sie jene Vorschriften für die Kunst selber hielten, während sie bloss die notwendigen Vorkenntnisse (*τὰ πρὸ τῆς τέχνης ἀναγκαῖα μαθήματα*) für dieselbe wären[3]). Als Vorkenntnisse nur betrachtet sie Plato deshalb, weil sie nichts weiter lehren, als wie man eine bestimmte Wirkung hervorbringt. Damit ist aber wenig gewonnen. Denn es kommt vor allem darauf an zu wissen, bei welchen Personen und unter welchen Umständen diese bestimmte Wirkung anzustreben ist. Mag man daher in jenen Vorkenntnissen noch so bewandert sein und hat in dieser Beziehung kein Urteil, so kann man leicht mit seiner Rede gerade das Gegenteil von dem erreichen, was man im Auge hat. Wer nur jene rhetorischen Regeln studiert hat und nun glaubt, die Kunst der Beredsamkeit kunstmässig üben zu können, dem geht es nicht

---

[1]) Phaedr. pag. 267 A: *τὸν δὲ κάλλιστον Πάριον Εὐηνὸν εἰς μέσον οὐκ ἄγομεν, ὃς ὑποδήλωσίν τε πρῶτος εὗρε καὶ παρεπαίνους. οἱ δ' αὐτὸν καὶ παραψόγους φασὶν ἐν μέτρῳ λέγειν μνήμης χάριν. σοφὸς γὰρ ἀνήρ.* Über Polos vgl. pag. 267 C.

[2]) Phaedr. pag. 272 A: . . *προσλαβόντι καιροὺς τοῦ πότε λεκτέον καὶ ἐπισχετέον, βραχυλογίας τε αὖ καὶ ἐλεεινολογίας καὶ δεινώσεως ἑκάστων τε ὅσ' ἂν εἴδῃ μάθῃ λόγων, τούτων τὴν εὐκαιρίαν τε καὶ ἀκαιρίαν διαγνόντι, καλῶς τε καὶ τελέως ἐστὶν ἡ τέχνη ὑπειργασμένη.*

[3]) Phaedr. p. 269 B.

anders als einem Kräuterkundigen, der sich der ärztlichen Kunst mächtig glaubt, weil er die Wirkungen der Heilmittel kennt[1]). Wie dieser mit seinen Mitteln erst dann etwas wird anfangen können, wenn er zufolge einer genauen Kenntnis des menschlichen Leibes zu sagen vermag, unter welchen Umständen und in welchem Grade dieses oder jenes Mittel zur Anwendung kommen muss, so kann es der Redner, welcher Seelenleitung übt, erst dann, wenn er das Wesen der Seele sich klar gemacht hat[2]). Wie es also die Kenntnis des Leibes ist, die den einen zum Arzt macht, so ist es die Kenntnis der Seele, die den andern zum Redner und seine Thätigkeit zur Kunst erhebt[3]). Auf diese Weise giebt Plato seiner zweiten Hauptforderung Ausdruck, wonach der kunstmässig verfahrende Redner über gründliche psychologische Kenntnisse verfügen muss. — Das Wesen der Seele aber können wir nur dadurch ergründen, dass wir sie an der Hand der Kategorien betrachten, nach denen über eines jeden Dinges Natur nachgedacht wird. Nach Massgabe derselben hat man demgemäss zu untersuchen, ob die Seele eins ist oder ob sie mehrere Arten hat, ferner worauf und was sie ihrer Natur nach wirkt, wovon und was für Wirkungen sie erfährt, und endlich, was für eine Seele durch was für Reden aus welcher Ursache überredet wird oder unüberredet bleibt[4]). Widmet sich der Redner diesen Gesichtspunkten gemäss einem sorgfältigen Studium der Seele, so gewinnt er zwar langsam[5]) aber sicher einen wissenschaftlich begründeten

---

[1]) Phaedr. p. 268 B.

[2]) p. 270 B.

[3]) p. 270 E.

[4]) P. 271 A, B, C.

[5]) In einer Apostrophe an den Tisias zum Preise der echten Kunst lesen wir Phaedr. pag. 273 E: *ταῦτα δὲ οὐ μή ποτε κτήσεται ἄνευ πολλῆς πραγματείας*, und gleichdarauf pag. 274 A: *ὥστ᾽ εἰ μακρὰ ἡ περίοδος, μὴ θαυμάσῃς.*

Einblick in das innige Verhältnis, das zwischen Seele und Rede walten muss. Er wird finden, dass es vielerlei Arten von Seelen giebt, und da seine Kunst eine Seelenleitung ist, wird er sich bemühen, diese Arten genau zu charakterisieren, damit er für jede die ihrer Natur entsprechende Rede mit Sicherheit zu wählen im Stande ist.

So begründet also Plato das Künstlerische in der Beredsamkeit auf die vollendete Ausbildung in dialektischer oder in logischer, wie wir sagen würden, und in psychologischer Beziehung. In den hierauf bezüglichen Forderungen liegen die unterscheidenden Merkmale der Kunst, die Plato im Gegensatze zu der vorwiegend äusserlichen Technik der Rhetoren völlig neu geschaffen hat. Er selbst fasst das, worin er das Ganze der formalen Ausbildung des Redners erkennt, in einen präcisen Ausdruck zusammen, indem er neben der natürlichen rednerischen Begabung Wissenschaft (Logik und Psychologie) und Übung als die Faktoren nennt, die eine kunstmässige und erfolgreiche Ausübung der Beredsamkeit möglich machen[1]). Dass Plato auch die Übung für sehr wesentlich hielt, spricht er ausdrücklich aus; er sagt[2]), die Theorie allein genüge nicht, sondern es müsse im bestimmten Fall im Leben die Sache vom Redner auch mit den Sinnen richtig aufgefasst werden, was ohne viele und ernsthafte Übung nicht leicht zu erreichen ist. Und wie er im weiteren Verlauf des Dialogs eine gründliche wissenschaftliche Durchbildung immer wieder als die notwendige Grundlage der kunstmässigen Beredsamkeit betont, so vergisst er auch nicht wiederholt hervorzuheben, dass diese nicht erworben werden könne ohne vielseitige und beharrliche Beschäftigung mit den einzelnen Disciplinen der Wissenschaft[3]).

[1] Phaedr. p. 269 D.
[2] Phaedr. p. 271 D.
[3] Phaedr. p. 273. D.

Von den Forderungen nun, die hier genannt sind, meint Siebeck[1]), dass Plato sie in Anlehnung an die Rede des Isokrates gegen die Sophisten formuliert habe; aber er irrt darin, wie Susemihl bewiesen hat[2]). Siebeck stützt sich hauptsächlich auf die Ähnlichkeit, die des Isokrates und Platos Worte in jenen Punkten haben. Auch Susemihl giebt sie zu. Aber er sagt mit Recht, dass daraus die Priorität der Isokratischen Rede nicht gefolgert werden könne, sondern nur dies, dass die Schrift des einen dem anderen bekannt gewesen sei (p. VII). Vielleicht aber liegt überhaupt keine bewusste Beziehung vor. Denn die Übereinstimmung ist viel weniger auffällig in den Wendungen, worin die neuen Postulate ihren Ausdruck finden, als in denjenigen, welche sich auf die gewöhnliche Technik beziehen; diese aber braucht Plato nicht dem Isokrates nachgebraucht zu haben, da sie in jenem redenden Zeitalter ein Gemeingut der Gebildeten waren. Entscheidend ist hier, was Susemihl sagt, „dass Plato unmöglich am Schlusse des Phädrus noch von Isokrates schreiben konnte, derselbe habe etwas Philosophisches in sich und könne, wenn er nur wolle, sogar ein Philosoph werden, nachdem Isokrates in der Sophistenrede nicht bloss in der Redekunst das Gebiet der Wissenschaft, Erkenntnis oder Theorie auf die *εἴδη* oder *ἰδέαι* beschränkt und alles andere der Übung oder Nachahmung anheimgegeben, sondern auch Glückseligkeit und Tugend nicht für Sache des Wissens sondern des blossen Meinens erklärt hatte.“ Dass gerade der letzte Punkt für Plato sehr anstössig sein musste, wird durch die folgenden Ausführungen bestätigt werden.

Stehen nämlich schon die Sätze, in denen Plato seine Ansicht über die Vorbildung des wahren Redners

[1]) Siebeck, „Zur Chronologie der Platonischen Dialoge“ in den Jahrbb. für klass. Philol. 31. Jahrg. 1885, pag. 241—46. — Derselben Ansicht ist Novák a. a. O. p. 533.

[2]) Susemihl, Greifswalder Index scholarum, Sommer 1887.

niedergelegt hat, im schneidendsten Widerspruch zu dem was die Rhetoren forderten, so wird der Gegensatz noch verschärft durch die abweichenden Ansichten, die beide Teile in Bezug auf die Materie der Kunst hegen, nach der oben[1]) gegebenen Erklärung also in Bezug auf die Entschlüsse und Ansichten, wozu die Menge überredet werden soll. Auch hier stösst Plato, wie es durch den durchgreifenden Gegensatz zwischen sophistischer und sokratischer Lehre bedingt und gefordert wird, energisch die Postulate der Rhetoren um und giebt der Kunst ein neues, edleres Ziel. Es ist nach ihm das Sittliche, woran der Redner in allen Fällen unentwegt festhalten soll, wenn er seine Aufgabe ganz und voll und im höchsten Sinne künstlerisch lösen will. Dass Plato, indem er seine Forderungen hiermit krönte, thatsächlich einen tief einschneidenden und die Richtung, die Ziele der Beredsamkeit damals entscheidend verschiebenden Grundsatz aussprach, lässt sich aus der lebhaften Opposition erkennen, die von den Sophisten dagegen gemacht wurde. Wir können daher die nachdrückliche Betonung des Sittlichen als Zweckes und Vorwurfes der Beredsamkeit schon aus dem äusseren Grund als ein integrierendes Moment der Auffassung Platos gelten lassen, weil darin der Gegensatz zwischen der Ansicht der Rhetoren und derjenigen Platos seinen Gipfelpunkt hat; wir müssen es aber deshalb, weil der Redner seine Grundanschauung von der Aufgabe seiner Kunst durch nichts deutlicher und bezeichnender ausprägen kann als durch solche Kennzeichnung der Ziele, die er sich steckt. Das ist in der That ein sehr wichtiger Punkt. Denn während von allen Späteren die von Plato zum ersten Mal versuchte wissenschaftliche Begründung der Redekunst unbedingt anerkannt worden ist, verhält man sich gegenüber der Forderung durchaus sittlicher Ziele bis auf den

[1]) Siehe Seite 27 oben.

heutigen Tag vielfach ganz anders als Plato es gewünscht hat. Gerade darum also müssen wir auch dieses Moment als sehr charakteristisch für Platos Auffassung anerkennen und müssen es voll zur Geltung kommen lassen, wenn wir seinen Bestrebungen, die Beredsamkeit zu heben, nach jeder Seite hin gerecht werden wollen.

Ehe wir uns nun zu den einzelnen hier einschlägigen Äusserungen wenden, mit denen Plato in den verschiedensten Dialogen in steter Übereinstimmung mit sich selbst auf das Gerechte und Gute als unabänderliches Ziel der Beredsamkeit hinweist, müssen erst gewisse Sätze im Phädrus näher beleuchtet werden, die leicht benutzt werden können, um die kategorische Forderung Platos zu bezweifeln, dass der Redner seine Tendenzen den Gesetzen der Sittlichkeit unterordnen müsse.

Man könnte nämlich, auf pag. 261 ff. des Phädrus fussend, die Ansicht aufstellen, Plato wolle die schlechthin auf Täuschung ausgehende Rhetorik doch als etwas gelten lassen, was man sich zum Zwecke machen dürfe. Aber genauer untersucht und mit dem, was Plato sonst hierüber sagt, zusammengestellt, kann die angeführte Stelle nicht in dieser schlimmen Weise verstanden werden. Richtig ist allerdings, dass Plato unter Umständen gegen die Täuschung der Menge nichts einzuwenden hat. Es kann daran nicht gezweifelt werden, da der Beweis des Satzes, dass der Redner Einsicht in das wahre Wesen der Dinge besitzen müsse, von der Täuschung der Menge als einer selbstverständlichen Voraussetzung ausgeht.[1]) Gleichwohl aber gerät Plato,

[1]) Phaedr. pag. 261 E. ff., besonders aber aber pag. 263 B: *Σω. Ποτέρωθι οὖν εὐαπατητότεροί ἐσμεν καὶ ἡ ῥητορικὴ ἐν ποτέροις μεῖζον δύναται; Φαι. Ἅηλον ὅτι ἐν οἷς πλανώμεθα. Σω. Οὐκοῦν τὸν μέλλοντα τέχνην ῥητορικὴν μει-*

wenn er sonst überall das Wahre und Gerechte als einzig würdiges Ziel der Überredung hinstellt, nicht mit sich in Widerspruch. Denn er billigt die Täuschung nur so lange, als sie Mittel zum Zwecke bleibt; sobald sie selbst als Zweck der Rede auftritt, so zwar, dass dem Volke Schlechtes als Gutes, Ungerechtes als Gerechtes empfohlen wird, bekämpft er sie aufs allerentschiedenste. Prüfen wir auch noch so genau die eben angeführte Stelle des Phädrus, wir werden nichts finden, was uns anzunehmen zwingt, Plato habe sich den Sophisten so weit genähert, dass er das Scheinbare als Ziel der Rede angesehen habe oder auch nur unter Umständen als solches gelten lassen wolle. Er spricht zwar von der Täuschung ganz allgemein, sodass man zunächst allerdings vermuten möchte, er wolle sie in vollstem Umfang im sophistischen Sinne billigen und habe es überhaupt nur auf eine Verbesserung der Methode der Beredsamkeit abgesehen. Aber dem ist doch nicht so. Denn abgesehen davon, dass Plato auf diese Weise mit den Fundamentalsätzen seiner eigenen Lehre in grellen Widerspruch käme, was wir einem so scharfen und feinen Denker wie er es gewesen, ohne zwingenden Grund nicht zutrauen dürfen, begegnen wir im Phädrus selbst noch einer besonders bezeichnenden Stelle, die jenen allgemein gehaltenen Sätzen eine Beschränkung hinzufügt, wie wir sie erwarten. Plato kommt nämlich noch einmal darauf zurück, dass die Rhetoren ein Wissen über Recht und Unrecht für überflüssig erklärten, und lässt sie ihre Ansicht damit motivieren, dass sich vor Gericht niemand um die Wahrheit kümmere, sondern jeder um das Glaubliche, das Scheinbare; dieses sei deshalb das Ziel, dem die ganze Aufmerksamkeit, die ganze Thätigkeit des

---

ἰέναι πρῶτον μὲν δεῖ ταῦτα ὁδῷ διηρῆσθαι, καὶ εἰληφέναι τινὰ χαρακτῆρα ἑκατέρου τοῦ εἴδους, ἐν ᾧ τε ἀνάγκη τὸ πλῆθος πλανᾶσθαι καὶ ἐν ᾧ μή.

Redners gelten müsse;[1]) offenbar eine Anschauung, der eine Täuschung auch über gut und schlecht nicht für verwerflich gilt. Dies wird denn auch gleich durch ein Beispiel aus des Tisias Anweisungen zur gerichtlichen Redekunst bestätigt, das sich in seiner krassen Unsittlichkeit schon selber richtet. Um nämlich nur das Scheinbare siegen zu lassen, scheut sich Tisias nicht, den thatsächlich beraubten Kläger vor der glaublich klingenden Rechtfertigung des Räubers verstummen zu lassen. In Anknüpfung daran und als Erwiderung darauf sagt nun Plato, dass im Gegenteil das Gottgefällige im Reden wie im Handeln es sei, was der Redner mit allen Kräften anstreben müsse: *οὐ γὰρ δὴ ἄρα .... ὁμοδούλοις δεῖ χαρίζεσθαι μελετᾶν τὸν νοῦν ἔχοντα .... ἀλλὰ δεσπόταις ἀγαθοῖς τε καὶ ἐξ ἀγαθῶν.* So wird also hier schon die Notwendigkeit hervorgehoben, in der Ausübung der Beredsamkeit nach sittlichen Grundsätzen zu verfahren und mit der Methode eine Gesinnung zu verbinden, die ihr dem Wesen nach aufs engste verwandt ist. Die Täuschung aber, das ergiebt sich weiter hieraus, darf nur als Mittel zur Erreichung eines sittlichen Zweckes benutzt werden. Als solches braucht sie der Redner weder zu scheuen noch kann er sie entbehren; denn er hat in den Versammlungen ein wissenschaftlich ungebildetes Publikum vor sich, das er nur durch Geschichtserzählung und nicht durch Belehrung für seine Ansicht zu gewinnen vermag.[2]) Näher charakterisiert erscheint diese Geschichtserzählung, die hier als Mittel der Überredung genannt wird, in der Republik, wo die Mythen als Lügen bezeichnet und zugleich in Übereinstimmung

---

[1]) p. 272 D, E.

[2]) Politikus p. 304 D: *Τίνι τὸ πειστικὸν οὖν ἀποδώσομεν ἐπιστήμῃ πλήθους τε καὶ ὄχλου διὰ μυθολογίας ἀλλὰ μὴ διὰ διδαχῆς; Νε. Σω. Φανερόν, οἶμαι καὶ τοῦτο ῥητορικῇ δοτέον εἶναι.*

mit der vorerwähnten Stelle des Politikus als ein den meisten und zumal der Jugend unentbehrliches Hülfsmittel angesehen werden.[1]) Soll daher die Rede in allen Fällen nur das Sittliche zum Zwecke haben, so ist doch auch kein Zweifel mehr gestattet, dass Plato die Täuschung, so lange sie Mittel bleibt, nicht nur für erlaubt, sondern für unvermeidlich gehalten hat. Stellen aber, die da beweisen, dass die Täuschung darüber hinaus keine Stätte haben dürfe, dass das sittlich Gute das einzig erlaubte Ziel der Beredsamkeit sei, finden sich noch in grosser Anzahl. Zunächst spricht sich der Phädrus noch mehrfach in dem gedachten Sinne aus. So weist Sokrates gleich in den ersten Sätzen schon, womit die Erörterung über das Kunstmässige im Reden eingeleitet wird, auf die verderblichen Folgen hin, die daraus entstehen, wenn der Redner, ohne Einsicht in das Wesen des Guten und Bösen, ein Übel als ein Gut empfiehlt und das Volk dazu überredet, Böses anstatt des Guten zu thun.[2]) Und ein andermal erklärt er es für das Schimpflichste, vom Gerechten und Guten nichts zu wissen, wenn auch das ganze Volk es lobte.[3]) Die nachdrücklichsten Stellen liegen aber im Gorgias vor. Es sind ihrer sehr viele; doch wird es genügen die hervorragendsten eingehender zu betrachten. Zu diesen gehört zunächst wegen ihrer besonderen Klarheit die Antwort, die Sokrates dem Polos auf die Frage giebt, ob er nicht den Redner um die Macht beneide, zur Richtstätte oder ins Gefängnis zu bringen, wen er wolle, gleichviel ob mit Recht oder Unrecht. Er würde, sagt darauf Sokrates, da Unrecht thun das grösste aller Übel sei, grösser als Unrecht leiden, solche Macht nur

---

[1]) Rep. III, 389 B. — Weiter heisst es hier, den Göttern sei Täuschung unnütz, den Menschen aber heilsam wie Arznei; aber nur die Regierenden dürften sie brauchen der Feinde oder Bürger wegen zum Nutzen der Stadt. Mit anderen Worten: Täuschung als Mittel sei statthaft zu sittlichem Zweck.

[2]) p. 260 C.

[3]) p. 277 D.

brauchen, wenn die Gerechtigkeit es heische.[1]) Und wenn Polos im weiteren Verlauf des Gesprächs die Ansicht äussert, Unrecht thun zu können sei nur dann ein Gut, wenn man es ungestraft thun könne, so begegnet er in Bezug auf den ersten Satz sowohl wie auf den letzten dem lebhaften Widerspruch des Sokrates. Unrecht thun, behauptet dieser, sei in jedem Fall ein Übel; ein viel grösseres Übel aber als das Unrechtthun selbst sei es, wenn jemand sein Unrecht nicht mit einer Strafe sühne.[2]) Diese Äusserungen reichen hin, um den Satz sicher zu stellen, dass Plato die Beredsamkeit nur zu sittlichen Zwecken verwandt wissen will. Es kann füglich davon Abstand genommen werden auf weitere Beweisgründe aus dem Gorgias des Näheren einzugehen[3]). Überall ja tritt in dem Dialog das Streben hervor, die Beredsamkeit als eine ernste, nur das Gute, das Sittliche wollende Kunst zu charakterisieren. Schliesslich mögen aber zwei Stellen noch Erwähnung finden, welche nicht nur zeigen, dass Plato sittliche Ziele vom Redner verlangt, sondern zugleich ein Beweis sind, dass er an diesem Postulat zu allen Zeiten festgehalten hat. Wir lesen nämlich im Politikus, der je nach der vorherrschenden Ansicht geraume Zeit nach dem Gorgias verfasst ist, dass zu dem, was der Staatskunst nicht fremdartig, sondern befreundet sei, auch die Redekunst gehöre, „*ὅση βασιλικῇ κοινωνοῦσα ῥητορεία πείθουσα τὸ δίκαιον*

---

[1]) Gorgias p. 468 E. — 470. C.

[2]) Gorgias p. 473 D, E.: Polos fragt, welcher von zwei Tyrannen glückseliger sei, der als Usurpator mit Weib und Kind zu Tode gemartert werde oder der seine unrechtmässige Gewalt glücklich behaupte, und Sokrates erwidert: *δυοῖν ἀθλίοιν εὐδαιμονέστερος μὲν οὐκ ἂν εἴη. ἀθλιώτερος μέντοι ὁ διαφεύγων καὶ τυραννεύσας.*

[3]) Aus der ganzen Fülle von einschlägigen Belegstellen seien nur noch hervorgehohen: pag. 459 D—461 E; ferner pagg. 479 E, 480 B, 504 D und endlich 527 C.

ξυνδιακυβερνᾷ τὰς ἐν ταῖς πόλεσι πράξεις.[1]) Auf πείθουσα τὸ δίκαιον liegt hier der Accent: nur wenn sie Überzeugung vom Gerechten wirkt, berührt sich die Redekunst mit der königlichen und hilft die Staatsgeschäfte leiten. Die gleiche Ansicht vertritt aber auch die Republik, indem sie der epischen Poesie die Darstellung fremder Reden nur dann gestattet, wenn dieselben geeignet sind, das sittliche Vermögen des Nachahmenden zu kräftigen.[2])

Einer offenbar irrigen Ansicht Nováks sei hier noch gedacht. Derselbe versucht[3]) in Platos Auffassung von der Rhetorik einen mit der Zeit sich ergebenden Wechsel im Sinne einer Entwicklung nachzuweisen, so zwar, dass der Gorgias den Anfangspunkt der Entwickelungsreihe bezeichne, der Phädrus den Mittelpunkt, Theätet, Euthydem und Politikus den Endpunkt. Im Gorgias werde die Kunst der Rede als identisch mit der Philosophie dargestellt (p. 492), im Phädrus erscheine dies Verhältnis bereits gelockert (p. 496), indem hier die Überredung, von der dort nicht die Rede sei, allerdings auf philosophischer Grundlage, als Ziel der Beredsamkeit auftrete, im Theätet aber (und in den beiden anderen Dialogen) werde die Rhetorik praktisch und theoretisch dem Wissen entgegengesetzt (p. 497). Dass Plato so eine immer geringere Meinung von der Redekunst bekommen, habe seinen Grund in der beharrlichen Geringschätzung, mit der die hochfahrenden Rhetoren der Philosophie begegneten (p. 500). — Diese angebliche Entwicklung ruht nun auf der unerwiesenen Voraussetzung, dass der Gorgias älter sei als der Phädrus. Aber das ist nicht die einzige Schwäche dieser Ansicht. Novák hat es anscheinend gar nicht versucht, die verschiedenen von ihm behandelten Äusserungen Platos auf

[1]) Politikus p. 304 A.
[2]) Rep. III p. 392 C ff., besonders p. 396.
[3]) a. a. O. p. 492—500.

eine einheitliche feste Grundanschauung zurückzuführen. Und das ist gar nicht schwer, wenn man sich nur an die Hauptoffenbarung, den Phädrus, halten will. Hier haben wir, wie es oben gezeigt worden, eine alle Seiten der Beredsamkeit beleuchtende Erörterung; aber die Behandlung der einzelnen Punkte ist nicht gleichmässig; erschöpfend ist sie in methodologischer Beziehung, nur angedeutet aber ist, was der Gorgias eingehend behandelt, dass die Rhetorik so gut wie die Philosophie die unbedingte Wahrheit zum Zwecke habe, und ebenso ist ferner bloss beiläufig erwähnt, dass dieser hohe Zweck bei der grossen einsichtslosen Masse nur durch Überredung erreicht werde, wie es genauer und öfter im Theätet, Euthydem und Politikus (auch in der Republik) gesagt wird. Stellt man nun den Phädrus an die Spitze dieser Dialage, wozu viele Umstände auffordern, so erscheint der Gorgias zunächst als eine vortreffliche und geradezu notwendige Ergänzung dazu, insofern als der eigentliche Mittelpunkt der Frage, die praktische Aufgabe der Beredsamkeit, im Phädrus nur gestreift worden war; eine Schwierigkeit entsteht aber auch nicht, wenn man den Gorgias älter sein lässt als den Phädrus; in diesem Falle liegt die Erklärung nahe, dass Plato keinen Grund hatte, die sittliche Aufgabe der Rhetorik im Phädrus ausführlich zu erörtern, weil sie eben im Gorgias schon behandelt war; und was die anderen von Novák herangezogenen Dialoge betrifft, so bezeichnen sie weder einen Fortschritt noch einen Widerspruch gegenüber dem Phädrus; denn im Theätet wird doch nur gegen die falsche Rhetorik so scharf polemisiert, und im Politikus (304 C) wird vom wahren Redner einerseits ἐπιστήμη als Grundlage der Überredung verlangt genau wie im Phädrus, andererseits (304 A) die Redekunst in die engste Beziehung zur Staatskunst gesetzt, was doch nichts anderes besagt, als dass sie im Grunde die Wahrheit zum Ziel habe

wie die Philosophie selber, und insofern deckt sich dieser Dialog wieder mit dem Gorgias.

Bringen wir nunmehr die Resultate, die durch diese Untersuchung gewonnen worden sind, mit einander in Verbindung, so werden wir sagen dürfen, dass Plato die Aufgabe des Redners darin erkannte, dass dieser, mit gründlichen philosophischen Kenntnissen ausgerüstet, die Bürger vermittelst wahrer oder wahrscheinlicher Gründe in der Form der dialektischen Methode zu überreden sucht, mit der Beschränkung jedoch, dass er, im unmittelbaren Dienst der Staatskunst stehend, nur für Gerechtigkeit und Tugend kämpfen darf.